



Virtuální primordialismus: transnacionální sítě a kulturní produkce diaspory (příklady Bosňáků a Kabylů)

Virtual Primordialism: Transnational Networks and Cultural Production of Diaspora

Ondřej Daniel

ABSTRACT This article focuses on the specific cultural production of the two diasporas: Bosniak and Kabyle. It does not limit itself to the comparative approach but it aims to demonstrate the relevant examples for the two communities. Its main thesis consist in the observation that the technological progress made the dissemination of the ethnicity-based imagination more efficient. Even if the diasporic communities are deterritorialized entities the belonging to the ethnic group is explicit. In the introductory part the author overviews the theory of diaspora, transnationalism, nostalgia and emotion. Empirical part consist in the case oriented probes into the two studied communities. Here the questions of the popular culture are open, especially in its forms of blogs and hip-hop. Other parts focus on construction of the tradition and nostalgia in diaspora, community parties, using the national symbols and the stereotypes.

KEY WORDS blogs, diaspora, emotion, ethnicity, hip-hop, nostalgia, national symbols, popular culture, stereotypes, transnationalism

Za tímto článkem stojí můj údiv tváří v tvář kabylskému informantovi v pražské Hospodě v Lucerně. Zpovídal jsem ho pro reportáž o sociálních podmínkách migrantů z Alžírsko v České republice. V rozhovoru, při němž se sociálními tématům obratně vyhýbal, mi odhalil, že pochází z přímořské části Kabýlie, a zároveň s tím i fakt, že jeho rodina žije zčásti v hlavním městě Alžírsko, v Norsku a na několika místech Francie, kde i on sám nějakou dobu pobýval. Ovlivněn zjednodušeným výkladem transnacionální teorie jsem se domníval, že můj informant bude mít jistý emoční vztah ke dvěma nebo více lokalitám. Na moje sugestivně položené otázky však neoblomně odpovídal příběhy z berberské mytologie. Mluvil o Jugurthovi, Massinissovi a o výhledu z hory Yemma Gouraya na jeho domovský přístav Béjaïa. Nepodařilo se mi ani zjistit příliš konkrétních informací týkajících se sociálních podmínek Alžířanů v České republice, ani odkrýt jeho emoční vazby k jiným lokalitám než ke Kabýlii a měl jsem pocit, že jsem strávil zbytečnou dvouhodinu. S odstupem času jsem ale přemýšlel nad tím, co mi vykládal, a uvědomil si, že etnická příslušnost získává často až

v emigraci své explicitní vyjádření. V této souvislosti mě zaujala otázka toho, jak zkušenost migrace přispívá k národotvorným procesům malých národů a zejména to, jak jsou pro tyto procesy využívány transnacionální sítě spjaté pak hlavně s elektronickými („novými“) médii. Smyslem tohoto článku by mělo být poukázání na to, jak transnacionální sítě slouží diaspoře jako místa diseminace etnické odlišnosti a identifikace a to, jak vytváří nová komunikační pole a s nimi i nové významy.

Rozhodl jsem se příklad kabylské diaspoře spojit s jiným etnikem, jehož podstatná komponenta žije rovněž v emigraci, s Bosňáky. Při svém několikaletém studiu kulturní paměti migrantů z bývalé Jugoslávie jsem se totiž dostal k blogům (internetovým deníčkům) mladé generace přistěhovalců z Bosny a Hercegoviny ve Francii. Při jejich procházení mě zarazilo jejich časté odvolávání se na témata národní symboliky Bosňáků. Obdobně jako Kabyl v České republice, který trval na své ne-alžírskosti, většina z bosňáckých bloggerů už na první pohled zdůrazňovala kulturní svébytnost Bosňáků vůči dalším jihoslovanským národům. Mezi největší perly pak patřila animovaná sekvence, v níž se opakovala slova „100% *Bosniaque*, 100% *musulman*“, která se odvolávala na vědomí etnicity plynoucí z náboženské odlišnosti. Tento banner mě přivedl na myšlenku použít prameny vycházející ze studia populární kultury ke studiu projevů nacionalismu v diaspoře. Rozhodl jsem se příklady obou diaspor spojit, i když je jejich kontext v řadě hledisek značně odlišný, a snažit se naznačit odpověď na otázku, jak působí transnacionální elektronická média jako identitotvorné faktory. Jak je možné, že migranti-příslušníci těchto etnik se jejich prostřednictvím ve své etnicitě utvrzují i přesto, že jsou vystaveni řadě jiných vlivů? Můžeme v této souvislosti skutečně hovořit o něčem, co zde pracovně nazývám jako virtuální primordialismus?

Transnacionální sítě, emoce a nostalgie

Transnacionální teorie je sociální teorie konceptualizující transnacionální prostor. Ten je definován jako prostor překračující hranice národních států. Linda Basch a další (1994: 22) identifikují čtyři hlavní teoretické předpoklady, z nichž poslední konstatuje: „Životem přes hranice národních států jsou transmigranti vystaveni a zainteresováni v národotvorných procesech dvou nebo více národních států. Jejich praktiky a identity jsou konfrontovány s hegemonními kategoriemi, jako je rasa a etnicita. Ty jsou hluboce zakotveny v národotvorných procesech těchto národních států.“¹ V tomto článku se chci především zaměřit na poslední část této premisy, jmenovitě na praktiky etnické identifikace migrantů překračujících hranice jednoho nebo více národních států. S ohledem na národotvorné procesy ponechám stranou jejich spíše nepřímý vliv v hostitelské společnosti a budu se snažit identifikovat způsoby, jak jsou transnacionální sítě využívány jako komunikační pole nacionalismu v diaspoře.

¹ *By living their lives across borders, transmigrants find themselves confronted with and engaged in the nation building processes of two or more nation-states. Their identities and practices are confronted by hegemonic categories, such as race and ethnicity, that are deeply embedded in the nation building processes of these nation-states.* (Basch et al. 1994: 22)

Luis Eduardo Guarnizo a Michael Peter Smith (1998: 4) se věnují podmínkám, díky nimž došlo k vytvoření transnacionálního sociálního prostoru. Ve své práci reflektují zejména to, co Guarnizo a Smith pojmenovávají jako technologickou revoluci v komunikaci. V souvislosti s rozvojem elektronických médií je migrantům umožněno žít v diaspoře života, v nichž virtuální realita země původu konkuruje žité realitě v hostitelské společnosti. Čtenář si jistě vybaví názorné příklady kabelových televizí, které propojují diasporické komunity v řadě hostitelských zemí a zemi původu, dalším do očí bijícím příkladem je internet. Transnacionální teorie tyto podstatné změny, k nimž došlo v nedávné době v souvislosti s revolucí v komunikaci, poměrně věrně vystihuje i prostřednictvím případových studií. Například Steven Vertovec (2004a) poměrně dobře ukázal, jak komunikaci přes státní hranice usnadňují předplacené telefonní karty.

Arjun Appadurai (1990) popisuje pět „dimenzí globálních toků“ identifikovatelných v „životě po primordialismu“. Pro studium kulturního rozměru nacionalismu v diaspoře se zajímám o komunikační kanály, které Appadurai pojmenovává jako „ethnoscape“, „technoscape“ a „mediascape“. Jeho „ethnoscape“ je možno popsat jako transnacionální rozšíření lidí stejného původu, „technoscape“ jako výsledek výše popsané komunikační revoluce a „mediascape“ jako elektronická a tištěná média, která dostávají tím, jak překračují globální a lokální hranice, nové významy závislé na lokálním kontextu. Nakolik jde u migrantů využívajících tyto komunikační kanály o to, co Appadurai nazývá jako „život po primordialismu“, nebo o to, co se v tomto článku snažím pojmenovat jako virtuální primordialismus, ponechávám zatím jako otevřenou otázku. Lze však na transnacionální vazby nahlížet i jako na emoční vztah migranta k více než jednomu národnímu státu?

V literatuře je tematizován zejména silný emoční vztah k zemi původu. Celia Falicov (2005: 400) píše o idealizaci „původní“ země druhou generací přistěhovalců. Zatímco první generace migrantů se často spokojí s tím, že emigrací získala své místo, byť i na okraji hostitelské společnosti, druhá generace bývá v literatuře popisována jako ta, která si na (navíc dvojitě) vykořenění (v hostitelské zemi i v zemi původu předešlé generace) našla lék právě v podobě idealizace „původní“ země a z ní plynoucí nostalgie (pro vyjasnění termínu viz Boym 2002). „Původní“ země pak bývá chápána zejména prizmatem letních prázdnin (pro příklad maghrebských migrantů ve Francii srovnej Hammouche 2003). Idealizaci země původu se věnuje i Rosemary Marangoly George (2003: 562–577) a pro konceptualizaci nostalgie migrantů zavádí termín estetiky diaspor. Podle ní se tato estetika projevuje zejména ve formě „pastiše minulých a současných míst“. Jaké jsou pak její konkrétní projevy na internetových fórech a blozích obou sledovaných komunit, je pak jedním z témat tohoto článku.

Diaspora a transnacionální národní projekty

Transnacionální prostor je často využíván pro podporu nacionalistických projektů v původní zemi. Steven Vertovec (2004b: 972) píše o tom, že rychlost, s jakou jsou zprávy v transnacionálním prostoru předávány, nesměřuje nutně k posunu v jejich struktuře a významu. Transnacionální sítě tak mohou sloužit ke zprostředkování informací, které zdůrazňují etnickou identitu svých recipientů. Propojením nacionalismu a exilu dochází

k využívání transnacionálních sítí pro podporu boje za nezávislost nebo za kulturní svébytnost v emigraci. Lze tedy skutečně hovořit o virtuálním primordialismu, o etnické identifikaci živené transnacionálními sítěmi? Řekové, Irové, Poláci, Židé, Palestinci, Kurdové, Arméni, kosovští Albánci, Chorvati a další totiž během minulých dvou staletí úspěšně využívali pro prosazení myšlenek národní emancipace příslušníky těch částí vlastního etnika, které se pohybovaly přes hranice dvou nebo více národních států. Ve snaze zodpovědět tyto otázky je užitečné se zamyslet nad obsahem slova „diaspora“. Stéphane Dufoix (2002) připomíná některé iluze, které tento pojem vzbuzuje jak u badatelů, tak u samotných migrantů. Jedná se pro něj o iluzi esence, iluzi komunity a iluzi kontinuity. Diaspora je tedy často chápána jako jedno z ramen národa jednající v jeho prospěch mimo zemi původu, jako součást „deteritorializovaného národního státu“ (Basch et al. 1994: 269–272).

Do značné míry protikladnou vizi pojmu „diaspora“ představují autoři spojování s tzv. postkoloniální teorií. Ti koncept často chápou jako cosi, co plně neodpovídá vlastnostem připisovaným původní společnosti ani vlastnostem společnosti hostitelské. Ve snaze analyzovat diskurzivní praktiky diaspory dospívá Homi Bhabha (1990: 300) k jejich pojmenování jako „národního kontra-narativu“. Ačkoli se tento příměr zdá být funkční v případě indické diaspor, či ještě lépe její akademické a kosmopolitní části, v níž se Bhabha po několik desetiletí pohyboval, pro příklady, které jsem pro tento článek zvolil, se však zdá relevantní pouze s výhradami. Ve své pozdější práci *The Location of Culture* pak Bhabha nazývá diasporu metaforou „třetího prostoru“ (Bhabha 1994: 93–101). Jedná se pro něj o prostor nepatřící plně ani k původní, ani k hostitelské společnosti, popsateľný v zásadě obdobně jako transnacionální síť. Tyto pak nejsou pouze sumou komunikačních kanálů dvou nebo více národních společenství, ale svébytnými nástroji globalizované komunikace.

V souvislosti s konceptem diaspory poukazují další autoři na jistá další specifika rovněž související s „bi-lokalitou“ migrantů pohybujících se mezi původní a hostitelskou společností. Samir Dayal (1996: 49) například píše o „zdvojeném vědomí“ diaspor, které popisuje hledání Nás a Těch druhých ve stejném konceptuálním zrcadle. Tato myšlenka je do velké míry inspirativní i pro výzkumnou sondu, kterou jsem se rozhodl podniknout za účelem sesbírání materiálů pro tento článek. Jak reprezentují migranti sami sebe? Jak uvnitř a jak navenek? Jaké kulturní znaky přebírají od hostitelské společnosti a jaké znaky původní země si idealizují?

Bosňáci a Kabylové

Empirickou základnu snahy odpovědět na otázky související s transnacionálními sítěmi a kulturními projevy diaspor tvoří v případě tohoto článku analýza kulturní mobilizace v diaspoře založená na vizuálních projevech etnicity u dvou studovaných etnik.² V případě Bosňáků (*Bošnjaci*), dříve nazývaných jako Bosenští muslimové nebo jen Muslimové, se jedná o částečně státní národ obývající jak části Bosny a Hercegoviny, tak i srbsko-černo-horský Sandžak, kde tvoří nestátní kompaktní menšinu. Další autochtonní menšiny tvoří

² Pokud v tomto článku operuji s výzkumem vizuality, měl bych alespoň zmínit referenci na Banksovu (2001) vizuální antropologii.

Bosňáci v Kosovu. Berberským jazykem hovořící Kabylové jsou čistě nestátním národem, který tvoří kompaktní menšinu na severu Alžírsko. V obou případech lze hovořit o tradici silné ekonomické migrace, jejíž počátek se datuje do poloviny šedesátých let 20. století. Obě etnika mají rovněž jistou tradici politické emigrace. V bosňáckém případě následuje politická emigrace po konci druhé světové války, v kabylském pak na konci alžírské války za nezávislost. Jak u Bosňáků, tak i u Kabyľů lze v devadesátých letech 20. století pozorovat významnou vlnu uprchlické migrace související v bývalé Jugoslávii i v Alžírsku s nedávnou zkušeností mezietnických a občanských konfliktů. Ty byly sice v obou případech ukončeny smírem (v Daytonu v roce 1995, resp. odhlasováním „concorde civile“ v roce 1999), nicméně i v období poválečné konsolidace nadále opouštěly početné skupiny obyvatelstva jak Bosnu a Hercegovinu, tak Alžírsko. Bosňáci tvoří významné menšiny zejména v Německu, Nizozemí, Švédsku, ale i v řadě dalších evropských (Rakousko, Švýcarsko, pro ČR viz Daniel 2008) a mimoevropských zemí (Spojené státy, Kanada a další). Kabylská diaspora je tradičně přítomna ve frankofonních zemích Evropy a v kanadském Québecu, ale například i v Norsku (pro ČR viz Hyánková 2005).

Blogy jako výraz populární kultury

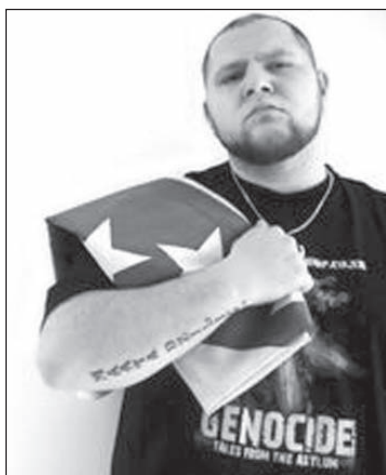
Internetová fóra a blogy mohou sloužit jako příklady transnacionálních kanálů rozšiřujících nejen etnickou identifikaci, ale i projevy populární kultury. Za účelem získání materiálů pro tento článek jsem podnikl výzkum v kyberprostoru a orientoval se zejména na servery kabyle.com, brtv.fr, makabylie.info, becca-raja.at, bihor-petnica.com, sandzakinfo.com a na platformy blogů blogspot.com a skyrock.com. Dále pak i na platformy médií youtube.com a mspace.com. Internet je používán jako pramen společenskovoědního výzkumu poměrně krátkou dobu a v důsledku jeho efemérnosti má jeho začlenění do výzkumu řadu kritiků. Vzhledem k tomu, že se však jedná o hlavní komunikační kanály současnosti, domnívám se, že jeho přehlížení není dlouhodobě udržitelné.

K teorii práce s „novými“ médii jsem využil studií autorů Pascala Egre (2002) a Tamy Leaver (2006). Zároveň jsem o nich uvažoval v intencích vytýčených Johnem Fiske. Fiske (1989: 25) popisuje populární kulturu jako projev rezistence vůči kulturní hegemonizaci. V kontrastu vůči tradičnímu pohledu frankfurtské školy ji tedy chápe jako cosi částečně osvobozujícího. Fiske vysvětluje, že pro populární kulturu sice hraje významnou úlohu dominance, ale svými každodenními praktikami si ji lidé naplňují vlastními významy, proto o ní nelze hovořit pouze jako o nástroji dominance vnucujícím lidem předem dané pravdy. Je až zarážející, nakolik obdobně tematizují Guarnizo a Smith (1998: 23) „transnacionalismus zezdola“. Ten je pro ně protívahou k transnacionalismu vnucenému „seshora“ nadnárodními organizacemi nebo korporacemi. Obdobně jako populární kultura musí i „transnacionalismus zezdola“ obsahovat jak prvky dominance, tak i prvky rezistence vůči hegemonním kategoriím, v první řadě pak vůči kategorii národa.

Bosňácký hip-hop v diaspoře

Subkulturou, která vznikla jako projev kulturní, sociální a etnické rezistence, je hip-hop. Jedná se vlastně o životní styl projevující se několika svěbytnými kulturními projevy: rytmičtým odřikáváním textů (rap), street-artem (graffiti, tagy a dalšími výtvarnými projevy) a tancem breakdance. Hip-hop sice během necelé desítky let po jeho vzniku na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let pohltila komerční globalizovaná kultura, ale v řadě případů stále může sloužit jako prostředek sebeidentifikace konfrontující hegemonní výklady kultury a společnosti. Právě tak tomu je v případě hip-hopových subkultur migrantů a jejich potomků. Odrazovým můstkem mého výzkumu byl hip-hopový kolektiv potomků migrantů z bývalé Jugoslávie ve Vídni, *Bečka sekta* („Viedeňská sekta“). Produkce tohoto kolektivu by šla ironicky popsat jako subkulturní projev *Tschuschn*. Toto slovo (v singuláru *Tschusch*) se používá pro označení cizince z bývalé Jugoslávie a někdy i z dalších zejména středomořských zemí. Termín je poměrně hanlivý, ale občas slouží i k hrdé sebeidentifikaci vůči německojazyčným Rakušanům. Těm zase Jihoslované přezdívali *Švabo*.

Vídeňští Jihoslované jsou přes všechnu solidaritu, která je spojuje v konfrontaci vůči Rakušanům, poměrně silně etnicky stratifikovaní. Nejsilnější komponentou jsou v jejich rámci Srbové, kteří se dále dělí podle toho, zda jsou ze samotného Srbska, z Bosny a Hercegoviny, z Kosova nebo z Chorvatska. Přestože je *Bečka sekta* především kolektiv mladých Srbů, v řadě příležitostí odkazuje i na bosňácké hip-hopery. Jednoznačně nejpoblárnějším z nich je Edo Maajka, raper původem z bosenského Brčka, poblární mezi mládeží ve všech nástupnických zemích bývalé Jugoslávie. Pro téma mého výzkumu jsou ale daleko podstatnější vazby, které má *Bečka sekta* v rámci hip-hopových komunit migrantů a jejich potomků. Pravděpodobně nejznámějším bosňáckým raperem žijícím v exilu je Genocide, vlastním jménem Jusuf Džilić. Genocide žije na Novém Zélandě a ve většině svých textů kombinuje bosenštinu s angličtinou, která u něj však jednoznačně převládá.



Obrázek 1: Genocide s bosenskou vlajkou; zdroj: myspace.com

Umělecký pseudonym Genocide vznikl bezpochyby jako odkaz na srebrenický masakr a obecněji válku v Bosně a Hercegovině. Ta je některými bosňáckými politiky a dalšími veřejnými činiteli označována jako „genocida na bosňáckém národě“. Masakr ve Srebrenici je navíc jedním z jeho textů („*Srebrenica (Never again)*“). Z původně etnicky smíšeného města Zvornik ve východní Bosně utekla před srbskými paramilitárními formacemi Džilićova rodina v roce 1992 do Rakouska, odkud po jisté době přesídlila do Irska. V životopise na své stránce myspace.com vzpomíná Genocide na to, že v Irsku opět na vlastní kůži zažil rasismus, který byl i důvodem toho, proč odešel na Nový Zéland. Styl jeho rapování trochu připomíná světově proslulého amerického rapera irského původu Eminema. Zásadně se však vůči němu liší ostantativním používáním některých jihoslovanských slov, odkazy na subkulturní islám a solidaritu s palestinskými a dalšími politicky vyhraněnými hip-hopovými kolektivy.

Jiným bosňáckým rapperem napojeným přímo na kolektiv *Bečka sekta* je Reks. Ten žije a rapuje ve Vídni a v jeho textech se obdobně jako u Genocide mísí jazyk hostitelské společnosti s bosenštinou. Z hlediska sociolingvistiky je zajímavé, že invokace a nadávky používají oba v bosenštině, zatímco většinu textů v jazyce hostitelské společnosti. Jinak s jazyky pracuje rapper PDG, vlastním jménem Mirel Bašić, který ve svých textech využívá převážně bosenštinu. Jeho životní osud je podobný cestě Genocide. Na začátku války v Bosně a Hercegovině odešel s rodinou ze Srby kontrolované Banja Luky, nejdříve do chorvatského Splitu, potom do Švýcarska. V roce 1998 se rodina pokusila vrátit do Bosny, ale záhy znovu odešla do Irska, kde zůstala dodnes. PDG žije a rapuje v Dublinu, kde spolupracuje s dalšími hip-hopery, kteří jsou potomky migrantů z Turecka, Alžírsko a dalších zemí.

„Styl“ diaspor

V rámci výzkumu na internetových fórech a v blozích jsem se zaměřil na čtyři dílčí témata – na fotografie osob, na vizuální roli „tradiční“ kultury, na reprezentace měst a krajiny a konečně na ikonografii spojenou s populární hudbou. Obecněji jsem se snažil dopátrat odpovědi na otázku, zda lze v obou případech hovořit o obdobném vzoru, tedy o čemsi jako estetice diaspor.

V první zkoumané otázce jsem se ve snaze o analýzu fotografií osob zaměřil na otázku „stylu“ zobrazovaných osob. „Styl“, který zobrazované osoby na fotografiích prezentují, totiž často souvisí s jejich hodnotovým systémem, s jejich příslušností k subkulturám. Dick Hebdige (1979) hovoří o vizuální stránce „stylu“, přesněji o módě a účesu, jako o jedné z komponent příslušnosti k subkultuře. Co se týče „stylu“ osob zobrazovaných v kyberprostoru, u obou sledovaných diaspor lze pozorovat silný vliv konzumní kultury. Obzvlášť patrné je toto pozorování u mladší generace migrantů, u nichž je značkové oblečení nezřídka na odiv vystavovanou nutností. Zároveň lze na fotografiích jak bosňácké, tak i kabylské mládeže v emigraci pozorovat průnik globálních módních trendů, zejména hegemonního „stylu“ R’n’B (popsatelného jako spojení hip-hopového „stylu“ a kýče). I u starších migrantů ale lze na fotografiích pozorovat značný důraz na zevnějšek. Ve starší generaci Kabyľů a Bosňáků žijících v zahraničí je možné dešifrovat zároveň společné postsocialistické dědictví i obecněji velkou váhu, jakou na módu kladou kultury Středomoří. Zajímavé je i to, že i přes společnou náboženskou tradici nosí minimální počet žen zobrazovaných na kabylských

a bosňáckých internetových portálech šátky nebo jiné pokrývky hlavy příznačné pro muslimky. Zobrazované kabylské i bosňácké ženy a dívky mohou na první pohled působit dojmem, že reflektují všechny jiné tradice než náboženské. Za tím může být skutečnost, že jak Alžírsko, tak i Jugoslávie podporovaly ve své době emancipační tendence a obě společnosti i v současnosti vykazují silné sekulární znaky.

„Tradice“ v exilu

Nezdá se však, že by samotný „look“ osob zobrazovaných na internetových fórech a blozích hrál pro nacionalismus diasporu výraznější roli. Jistý význam má spíše pro psaní o jejich „stylu“ koncept transnacionalismu, a to zejména v rovině vztahu globálních a lokálních kulturních projevů a průniku globálních kulturních trendů do etnických subkultur. Zároveň pomáhají tyto fotografie pochopit, kdo jsou současně emisary i recipienty informací zprostředkovaných transnacionálními komunikačními kanály. Pro naznačení odpovědi na otázky vytyčené v úvodu tohoto článku se však jako velmi závažná jeví role „tradiční“ kultury prezentované prostřednictvím vizuálních materiálů.³

Vizuální vliv „tradiční“ kultury lze sledovat výrazněji v kabylském případě. Zatímco bosňácké krajanské spolky se v krocích nechávají fotografovat skutečně jen málokdy, fotografie hudebních, tanečních a dalších kulturních organizací v „tradičních“ oděvech jsou přítomné snad na všech sledovaných kabylských webových portálech. Mezi další odkazy na „tradiční“ kulturu patří na kabylských fórech a blozích časté vizuální reprezentace kabylské keramiky a počátečního písmena berberské abecedy. Lze snad z častějších odkazů na „tradiční“ kabylskou kulturu usuzovat, že se nacionalismus kabylské diaspory nachází v ranější fázi než nacionalismus diasporu bosňácké? Poukázání na teorii profesora Hrocha o třech fázích „národního obrození“ (např. Hroch 1999) by tomu nasvědčovalo. Zatímco Bosňáci jsou národem částečně státním, tedy národem, který završil Hrochovu třetí fázi, jsou Kabylové stále na pomezí první a druhé fáze jeho teorie, tedy mezi „folklořním“ a politickým nacionalismem elity. Je však zjevné, že zůstává otázkou, nakolik je Hrochova modernistická teorie udržitelná v kontextu transnacionálního prostoru, který je vším jiným než prostorem vznikajících národních států konce 19. století.

Tesknění po domově

Představy spojené s „tradiční“ kulturou země původu souvisí v diaspoře s její idealizací a s nostalgií po domově. V této souvislosti jsem vycházel z vizuálních reprezentací země původu na internetových fórech a v blozích a z pojetí restorativní nostalgie prezentovaného Svetlanou Boym (2002) jako typickým projevem diasporické emocionality. Zejména s rozvojem digitální fotografie mají vyobrazení „rodných domků“ mezi příslušníky diasporu velkou popularitu. Zatímco při mých předešlých výzkumech na internetových fórech krajinských

³ Pokud v tomto článku píšu o „tradiční“ kultuře v uvozovkách, chci tak zcela v intencích Rangera a Hobsbawma (1983) úmyslně evokovat dojem, že tradici považuji za nesamozřejmý výsledek kulturní brikoláže.

Srbů jsem mohl konstatovat abondantní přítomnost tohoto typu vizuálního pramene, nepodařilo se mi ani na bosňáckých fórech, ani na fórech kabylských prokázat projev emocionality, který by měl obdobnou podobu tesknění po nenávratně ztraceném domově. Jako jedno z možných vysvětlení se nabízí fakt, že zatímco Srbové odešli z Krajiny po operaci chorvatské armády Bouře s přesvědčením, že odchází natrvalo, většina Bosňáků a Kabylů v diaspoře chápe emigraci jako dočasnou.

Ekonomičtí migranti, jichž je v bosňáckém případě naprostá a v kabylském nadpoloviční většina, do původních zemí jezdí poměrně často na dovolenou a řada z nich zde investuje do nemovitostí. Snad proto jsou nedílnou součástí prezentovaného vizuálního materiálu fotografie domů opravených za použití peněz vydělaných v zahraničí nebo stavenišť domů určených ke strávení důchodu. Podstatnou část fotografií ale na těchto stránkách tvoří i čistě turistické fotografie krajiny nebo pamětihodností, snad s cílem rozvíjet turistický ruch v těchto zemích, jistě ale dokazující osvojení si této kulturní praktiky přítomné zejména mezi populacemi hostitelských společností.

Když komunita slaví

Jedním z vizuálních projevů specifických pro subkultury i diasporické komunity jsou fotoreportáže z koncertů umělců populární hudby. Koncerty interpretů populární hudby, často inzerované právě na internetových fórech, patří u obou etnik mezi nejviditelnější manifestace menšinové kultury v diaspoře.



Obrázek 2: Reklama na kabylský hudební večer v Paříži; zdroj: webový portál kabyle.com

Pokud chápeme diasporu jako jistý druh subkultury, jsou tyto koncerty skutečným rituálem sounáležitosti umožňujícím alespoň dočasně zapomenout na často tíživou realitu života v emigraci. Pro většinu subkultur pracujících je hlavním „svátkem“ společný prožitek sobotního večera. S ohledem na to, že valná většina subkultur se dále diferencuje podle sociálního a s ním souvisejícího vzdělanostního klíče, genderu a věku, zůstává otázkou, nakolik lze hovořit o konkrétních homogenních subkulturách migrantů. Jejich večírky, na nichž vystupují amatérští, poloprofesionální nebo i profesionální umělci společného původu, však zůstávají realitou. V obou sledovaných případech jsou tyto kulturní aktivity nejčastěji popisovány jako dionýsovské svátky otevřeně kontrastující s obdobnými akcemi organizovanými členy hostitelské společnosti. Podle zažitého autostereotypu totiž dovedou migranti slavit daleko intenzivněji než domácí obyvatelstvo na vlastních „nemastných a neslaných“ akcích. Tento rys je do jisté míry výraznější v kontextu ekonomických migrací z bývalé Jugoslávie (srovnej Daniel 2007), mezi migranty z Alžírska je však rovněž přítomný.

Národní symboly

Dalším rysem vizuální prezentace večírků, v němž se kabylská a bosňácká diaspora viditelně liší, je, obdobně jako v otázce role „tradiční“ kultury, etnická symbolika. I v této souvislosti lze daleko spíše pozorovat viditelně vyvěšené kabylské modro-zeleno-žluté trikolóry s červeně vyvedeným prvním písmenem berberské abecedy než bosňácké lilie nebo snad vlajky současné Bosny a Hercegoviny. Ve prospěch Hrochovy teze by pak hovořil fakt, že vizuální symboly etnické příslušnosti jako lilie, zelené vlajky s půlměsícem nebo znak Sandžaku jsou k vidění daleko více na internetových fórech bosňáckých migrantů původem ze Srbska a Černé Hory, kde Bosňáci tvoří nestátní menšinu. Bosenskohercegovská vlajka přes rameno rapera Genocide na prvním obrázku je tedy spíše výjimkou. Zatímco kabylské večírky mohou být daleko snadněji popsány jako manifestace společné etnické identity, večírky bosňáckých migrantů pak mají spíše formu manifestace konzumní kultury, při nichž důležitější roli než lilie nebo půlměsíce hrají jména jako Dolce Gabbana nebo Diesel. Tento fakt může být mimo jiné způsoben i tím, co jsem zmínil už výše – bosňácká diaspora je z drtivé většiny tvořena čistě ekonomickými migranty, pro které je spíše než svoboda vyvěšovat vlastní vlajky důležitá svoboda kupovat značkové zboží.

Ve světle těchto rozdílů je složité hovořit o jedné estetice diaspor a – i když jsou podobné některé její znaky, jako je idealizace země původu nebo vyhranění se proti hostitelské společnosti – je třeba pečlivě rozlišovat. Jako jedno ze základních relevantních rozlišení se nabízí rozdělení na politickou a ekonomickou diasporu. I když je diaspora ve společenskovo vědním diskurzu chápána většinou jako čistě politický termín a i čistě ekonomické rozhodnutí odejít v sobě skrývá politický rozměr (Sayad 2006), už letmá sonda do kulturních aktivit migrantů prokáže, že podobné rozlišení má smysl. Na druhou stranu to ale jistě neznamená, že by se jednalo o dva hermeticky uzavřené světy. I můj kabylský informant v Hospodě v Lucerně byl v první řadě ekonomický migrant. Ve své výpovědi nicméně reflektoval diskurz, který na internetových fórech kabylské diaspory jasně převládá. Není třeba dodávat, že tento diskurz má kulturně a jazykově emancipační podobu a je otevřeně politický. Obdobně zůstává politické, byť jakkoli v rámci diskurzu bosňácké diaspory relativně marginální,

vyjádření bosňáckého bloggera stavějícího na odív svoji náboženskou tradici ve zmíněné animované sekvenci. U obou pak, bez rozdílu první nebo druhé generace v hostitelské zemi, dochází k jasné idealizaci země původu.

Stereotypy a autostereotypy

V jednom z mnoha vtipů o Bosňácích, které kolují po internetu a překvapivě i mezi bosňáckými migranty samotnými, se v Německu hlásí do práce skupina mužů z Bosny. Předák Hans si je zkoumavě měří očima, chvíli okolo nich přechází a nakonec pevně pronese: „Bosňáci, Bosňáci, to jsou ti líní?“ „Ne, ne, my jsme ti hloupí!“, ohrazuje se skupina jako jeden muž. Ve vtipech z bývalé Jugoslávie jsou totiž odnepaměti jako líní vykreslováni pouze Černohorci a stereotyp o Bosňácích jako o „pomalejších“ Jihoslovanech muslimské kulturní tradice se časem stal do jisté míry autostereotypem i díky vtipům. Vtip o naivních Bosňácích kolující po internetových fórech bosňácké diaspory může být jedním z úsměvných příkladů virtuálního primordialismu. Virtuálním utvářením se v jinakosti mohou transnacionální sítě posloužit jako vynikající nástroje diseminace kulturní a etnické odlišnosti.

Tento virtuální výraz odlišnosti a identifikace je patrný i v kabylském případě. Na kabylských internetových fórech jsou totiž používány takřka výhradně dva jazyky – nejčastěji francouzština a řidčeji buď berberským písmem, nebo latinkou psaný jazyk zvaný tamazight. Arabština, která je úředním jazykem Alžírska, zde zcela chybí a v běžném kontaktu pro ni kabylstí migranti, i když ji díky centralizovanému systému alžírského školství ovládají, nenachází ta nejlichotivější slova. V této souvislosti lze znovu otevřít otázku emočního vztahu migrantů k více než jednomu národnímu státu. Pokud je jazyk jedním ze symbolů národního státu, lze kabylské migranty jednoznačně identifikovat v rámci frankofonního jazykového prostoru, jehož neoddiskutovatelným centrem je Hexagon. Ačkoli kabylstí migranti budou s největší pravděpodobností značně rezistentní vůči snaze odhalit svůj emoční vztah k Francii, již samotným faktem, že drtivá část z nich používá v každodenní komunikaci minimálně tři jazyky, lze jistě hovořit o jejich začlenění do širších transnacionálních sítí. Mnozí ho vyjádří ještě explicitněji – poukázáním na kabylský původ bývalého dlouholetého kapitána francouzského národního týmu ve fotbale Zinedine Zidana.

Bosňácký jazykový příklad je ještě zřejmější. S rozpadem Jugoslávie bylo na základě někdejší srbochorvatštiny vytvořeno několik svébytných jazyků, z nichž jedním je i bosenština. S ohledem na to, že je velká část jejího lexika i její gramatiky velmi podobná, ne-li shodná, jako v chorvatském, srbském a černohorském jazyce, pohybují se Bosňáci bez jazykových problémů ve všech těchto etnických komunitách. Vzájemná komunikace mezi členy jednotlivých komunit pak záleží na jejich reflexi nacionalistických témat a liší se i v jednotlivých hostitelských zemích. Zatímco Bosňáci v České republice se bez problému stýkají s příslušníky všech národů bývalé Jugoslávie a spolu s nimi provozují i internetový server (dijaspora.cz), ve Francii existuje trend, v němž se bosňáčtí migranti snáze asimilují do místní turecké nebo i maghrebské menšiny a s francouzskými Srby a Chorvaty výrazněji nekomunikují. Transnacionální sítě vznikající bosňácko-turecko-kosovskou solidaritou pak nachází explicitní vyjádření na obrázku uveřejněném na blogu francouzské platformy skyrock.com. Na něm se opírají dva vystříhaní adolescenti o stříbrné BMW a okolo hlav jim poletují

symboly všech tří etnik (lilie, půlměsíc a dvouhlavý orel). Na Německo, vlast velkých vozidel tolik oblíbených u ekonomických migrantů, zbyl na této fotografii modrobílý znak bavorské automobilky a na Francii jen žlutočerná poznávací značka.

Závěrem

V tomto článku jsem se snažil ukázat to, jak transnacionální síť slouží diaspoře jako místa diseminace etnické odlišnosti a identifikace. Propojením nacionalismu a exilu dochází k využívání transnacionálních sítí pro podporu diseminaci etnických témat. S odkazem na Appaduraiův „život po primordialismu“ jsem se v tomto článku snažil upozornit na to, že transnacionální sociální prostor dává etnicitě nové významy a revoluce v komunikaci působí na to, že se etnická identifikace projevuje formou, kterou jsem zde nazval jako virtuální primordialismus.

Pracovně jsem tento termín definoval jako etnickou identifikaci živenou transnacionálními sítěmi. Je však jisté, že by si namísto poměrně povrchní sondy do kulturních praktik dvou diasporických komunit zaslouhoval detailnější pozornost. Ačkoli jsem se snažil upozornit i na to, že zkušenost migrace vytváří nová komunikační pole, zůstává platný i postřeh Stevena Vertovece, že prostřednictvím transnacionálních sítí nemění poselství své struktury a významy. V této souvislosti by se detailnější výzkum měl zaměřit na provázanost populární kultury původní země a emigrace a zejména na to, nakolik se jedná o obousměrný proud kulturních inspirací a výměn a na to, jaké dynamiky v něm můžeme pozorovat.

V tomto článku jsem nenabídl ani dostatečnou odpověď na otázku, jak je možné, že se migranti prostřednictvím transnacionálních sítí ve své etnicitě utvrzují i přesto, že přichází do kontaktu s řadou jiných vlivů. Snažil jsem se ilustrovat hybridní formu globálních a lokálních kulturních vlivů na příkladu „stylu“, ale můj výzkumný vzorek se explicitně zaměřil na diseminaci etnické kultury a nad některými souvisejícími otázkami jsem prozatím přivřel oči. Je dost možné, že budou existovat výraznější rozdíly mezi členy jedné etnické skupiny v závislosti na tom, v jaké hostitelské zemi právě žijí. Současně jsme viděli, že je velmi těžké hovořit o archetypální estetice diaspory. Zatímco v kabylském případě je velmi snadné vysledovat explicitní manifestace etnických symbolů, v bosňáckém případě jde spíše o manifestaci na odiv stavěné konzumní kultury. Je tedy v bosňáckém případě vůbec možné hovořit o virtuálním primordialismu? Rozhodujícím kritériem by v této souvislosti mělo být to, jak reprezentují migranti sami sebe. S ohledem na to, že v bosňáckém případě existuje i poměrně podstatná součást migrantů pojmenovávajících se nadkonfesionální bosenskou identitou jako Bosňané (*Bosanci*), je tato otázka ještě komplikovanější. Jisté však zůstává, že transnacionální síť mohou etnickou identifikaci živit a často tak činí.

Literatura

- APPADURAI, Arjun. Disjuncture and Difference in Global Cultural Economy. *Theory, Culture and Society*, 1990, č. 7, s. 295–310. ISBN 0263-2764.
- BANKS Marcus. *Visual Methods in Social Research*. 1. vyd. London: Sage, 2001. 224 s. ISBN 0-76196-364-2.

- BASCH, Linda; GLICK SCHILLER, Nina, SZANTON BLANC, Cristina. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. 1. vyd. Amsterdam: Gordon, Breach Science Publishers, 1994. 360 s. ISBN 2-88124-630-3.
- BHABHA, Homi K. *DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation*. In BHABHA, Homi K. *Nation and Narration*. 1. vyd. London: Routledge, 1990, s. 291–322. ISBN 0-41501-483-2.
- BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. 444 s. ISBN 0-41501-635-5.
- BOYM, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2002. 432 s. ISBN 0-46500-708-2.
- DANIEL, Ondřej. Gatarbajteri: Rethinking Yugoslav Economic Migrations Towards European North-West, Transnationalism and Popular Culture. In KLUSÁKOVÁ, L., ELLIS, s. *Imagining Frontiers, Contesting Identities*. Pisa: Edizioni Plus, 2007. s. 302–377. ISBN 8-88492-466-7.
- DANIEL, Ondřej. L'Europe occidentale et la République tchèque: terres d'exil pour les intellectuels «ex-yougoslaves». In TCHOUKARINE, I. *Études du CEFRES n° 11* (Septembre 2008), s. 67–82.
- DAYAL, Samir. Diaspora and Double Consciousness. *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, 1996, roč. 29, č. 1, s. 46–62. ISSN 0742-5562.
- DUFOIX, Stéphane. Généalogie d'un lieu commun "Diaspora" et sciences sociales. *Actes de l'histoire de l'immigration* [online]. 2002. [cit. 2008-4-6]. Dostupná na World Wide Web: <<http://barthes.ens.fr/clio/revues/AHI/articles/preprints/duf.html>>.
- EGRÉ, Pascale. Internet, nouveau territoire de lutte pour les opposants politiques en exil. *Hommes et Migrations*, 2002, č. 1240, s. 53–61. ISSN 0223-3290.
- FALICOV, Celia. Emotional Transnationalism and Family Identities. *Family Process*, 2005, roč. 44, č. 4, s. 399–406. ISSN 0014-7370.
- FISKE, John. *Understanding Popular Culture*. Boston: Unwin Hyman, 1989. 224 s. ISBN 0-41507-876-8.
- GEORGE, Rosemary Marangoly. Of Fictional Cities and "Diasporic" Aesthetics. *Antipode*, 2003, roč. 35, č. 3, s. 559–579. ISSN 0066-4812.
- GUARNIZO, Luis Eduardo; SMITH, Michael Peter. The Locations of Transnationalism. In GUARNIZO, L. E., SMITH, M. P. *Transnationalism from Bellow*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1998. s. 3–34. ISBN 1-56000-990-X.
- HAMMOUCHE, Abdelhafid. Du bled au camping, mémoires de vacances. *Hommes et Migrations*. 2003, č. 1243, mai-juin, s. 18–25. [cit. 2008-15-6]. Dostupná na World Wide Web: <www.hommes-et-migrations.fr/articles/1243/1243.pdf>. ISSN 0223-3290.
- HROCH, Miroslav. *V národním zájmu*. Praha: Lidové Noviny, 1999. 200 s. ISBN 80-7106-298-7.
- HEBDIDGE, Dick. *Subculture: The Meaning of Style*. London: Methuen, 1979. 195 s. ISBN 0-41670-850-1.
- HYÁNKOVÁ, Tereza. L'immigration des Kabyles d'Algérie en République tchèque. *Études de Cefres*. 2006, č. 6, 34 s. [cit. 2008-15-6]. Dostupná na World Wide Web: <www.cefres.cz/pdf/Plaq06f.pdf>.

- LEAVER, Tama. The Blogging of Everyday Life. *Reconstruction*, [online]. 2006, roč. 6, č. 4, [cit. 2008-14-1]. Dostupná na World Wide Web: <<http://reconstruction.eserver.org/064/leaver.shtml>> ISSN 1547-4348.
- PORTES, Alejandro. *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. 1. vyd. Berkeley: University of California Press, 2001. 353 s. ISBN 0-52022-848-0.
- RANGER, Terence; HOBSBAWM, Eric. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 320 s. ISBN 0-52124-645-8.
- SAYAD, Abdelmalek. *L'immigration ou les paradoxes de l'alterité*. Paris: Raisons d'agir, 2006. 201 s. ISBN 2-91210-727-X.
- VERTOVEC, Steven. Cheap calls: the social glue of migrant transnationalism. *Global Networks*, 2004, roč. 4, č. 2, s. 219–224. ISSN 1470-2266.
- VERTOVEC, Steven. Migrant Transnationalism and Modes of Transformation. *International Migration Review*, 2004, roč. 38, č. 3, s. 970–1001. ISSN 0197-9183.

Autor

Ondřej Daniel vystudoval historii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, kde dokončuje doktorské studium. V magisterském studiu se specializoval na vztah nacionalismu a populární kultury, v doktorandském pak na migrační pohyby z bývalé Jugoslávie. Od února 2008 pracuje v Multikulturním centru Praha jako editor portálu Evropské město (www.evropskemesto.cz), od ledna 2009 pak navíc jako koordinátor programu EURAXESS při Jihomoravském centru pro mezinárodní mobilitu. Pod pseudonymem Felix Xaver publikuje žurnalistické články (Kulturní týdeník A2, Nový Prostor ad.). Je spoluzakladatelem Centra pro studium populární kultury (CSPK) a volně spolupracuje s několika dalšími neziskovými organizacemi (Střed, Nesehnutí, Pasivní domy ad.).

Kontakt: ondrej.daniel@gmail.com